

Ética y Sustentabilidad

Sergio Zorrilla

Académico Universidad de Santiago de Chile

Facultad de Ciencias Médicas

Correo electrónico: sergio.zorrilla@usach.cl

Resumen

El autor propone un texto de circunstancia, es decir, compuesto de un conjunto de argumentos y de pistas para avanzar en la comprensión y compromiso con la crisis ambiental. Se inicia con el análisis de la noción de desarrollo sustentable que después de más de treinta años se expresa como una doctrina y un verdadero paradigma. El autor profundiza sobre las contradicciones y aporías que constituyen tal doctrina. Luego se adentra en las observaciones críticas sobre el desarrollo sustentable que se dirigen esencialmente a nociones centrales de nuestra civilización, en particular la noción de progreso y desarrollo. Señala que la crisis ambiental, en sus expresiones más globales y locales, no se ha detenido, sino que se ha profundizado. Así, la lucha más difícil hacia lo cual apunta la ecología o cualquier proyecto de auto-constitución autónoma de la sociedad es la idea de la autolimitación, lo que engloba nuestra relación con la naturaleza, con la producción y la riqueza y el desarrollo de la tecnociencia. Finaliza refiriéndose a la relación universidad y desarrollo sustentable, entendida la universidad como un locus importante para el desarrollo de la temática ambiental, habida cuenta que constituye un espacio donde se generan discursos y se producen o se reproducen prácticas, coherentes o incoherentes, respecto de estos discursos.

Introducción

En esta introducción conviene señalar, desde un comienzo, nuestra extrañeza y desazón frente a la manera como en conferencias y textos se invocan y se utilizan términos como ética y sustentabilidad. Necesitamos, dicen muchos, de sólidos principios éticos que sostengan la expresión desarrollo sustentable; principios que legitimen dicha postura y permitan un amplio consenso en torno a ella. Sin detenerse un segundo a pensar sobre el verdadero valor que nuestras sociedades, llenas de supermercados y publicidad, acuerdan a los principios y menos aún preguntarse sobre el estatuto de la ética a la cual se la homologa o se la reduce a unos ciertos principios. Y cuando se habla de sustentabilidad y, nótese que no acompaña esta expresión con la noción de desarrollo, se desliza la creencia que unos simples cambios tecnológicos y/o ajustes burocráticos permitirían superar o poner entre paréntesis la noción de crisis ambiental; como si esta crisis se redujera a una a una palabra o a un simple o relativo nudo discursivo que un terapeuta avezado o un especialista de lenguaje pudiera disolver en el espacio restringido de nuestro inconsciente individual.

Desarrollo sustentable

Un consenso con historia

La noción de desarrollo sustentable se expresa después de más de treinta años como una doctrina y un verdadero paradigma que anima coloquios, publicaciones e iniciativas. Una de las primeras formulaciones del desarrollo sostenible aparece en el reporte Brundtland como “aquel desarrollo que satisface las necesidades de las presentes generaciones sin comprometer la habilidad de las futuras para satisfacer sus propias necesidades”. El informe señala además que “los estándares de vida que sobrepasan los niveles básicos son sostenibles solamente si por doquier los estándares de consumo toman en cuenta la sostenibilidad a largo plazo. Empero, muchos de nosotros vivimos por encima de los medios ecológicos mundiales, por ejemplo, en nuestros patrones de uso de energía”.

Rápidamente el consenso sobre el desarrollo sustentable se orientó hacia otras formulaciones, de cierta manera ya críticas de la

posición anterior, en función de otras interpretaciones o por medio de la inclusión de la temática en otros contextos. Es así que en el texto "Ética y desarrollo humano: una contribución al diálogo y al análisis" (PNUD, 2002) se señala que "la concepción de los procesos de desarrollo y las prácticas se fundan en distintos enfoques y teorías. La tesis predominante es una «economía normativa» - ingeniería social, ingeniería política, tecno-economía – que apela a una ciencia positiva, que permitiría decidir sobre los medios de acción, esencialmente fácticos, independientes de los valores".

A esta tesis se contraponen el paradigma del desarrollo humano – cuyo proponente principal es Amartya Sen y es asumido y defendido por el PNUD a través de sus informes del Desarrollo Humano – que pone el acento sobre los fines, en lugar de los medios, en una concepción del desarrollo explícitamente formulada en términos de principios éticos: no se puede medir el progreso de los pueblos y de las sociedades por indicadores macroeconómicos que deben funcionar bien pero que son medios. Hay que medir lo que está pasando con los fines últimos.

Un poco más adelante en el mismo texto se señala que "hay cuatro elementos mayores en el concepto de desarrollo humano: la productividad, la equidad, la participación y la sustentabilidad. Productividad: significa que la gente tiene que tener la posibilidad de aumentar su productividad y participar plenamente en el proceso de generar ingresos y empleos remunerativos... Equidad: significa que la gente tiene que tener acceso a las mismas oportunidades, debiendo suprimirse toda barrera económica o política que limite las oportunidades para que la gente pueda participar y beneficiarse de ellas. Participación: el desarrollo debe ser por la gente y no sólo para la gente. La gente debe participar enteramente en las decisiones y procesos que conforman sus vidas. Sustentabilidad: el acceso a las oportunidades debe ser asegurado no sólo para la generación presente sino para las generaciones futuras".

De este modo, el desarrollo humano implica el "desarrollo sustentable". Después de muchos años de predominio de la ingeniería social o ingeniería política en el campo del desarrollo, el desarrollo humano representa una formidable ruptura teórica –en la medida que pregunta para qué es el desarrollo–; una ruptura técnica –pregunta cómo podemos producir el desarrollo– y una ruptura ética –integra los principios éticos en su formulación y aplicación.

Ambas posiciones, sin embargo, son parte del mismo proceso de constitución de un consenso en torno a la temática ambiental. A pesar de sus divergencias y contradicciones, ambas posturas son trabajadas interiormente y dinamizadas por un doble movimiento: en primer lugar, es necesario – nadie dice explícitamente por qué razón – reemplazar los discursos postulados y esgrimidos por las diferentes variantes del movimiento ecológico; ambos, en segundo lugar, aspiran alimentar y enriquecer, hasta el infinito (y más allá) los discursos sobre la gobernabilidad mundial, lo que es una piadosa e hipócrita manera de ausentar la política de la escena mundial, donde el robo y la violencia se disfraza con el discursos de todo tipo de derechos.

Las contradicciones y aporías del desarrollo sustentable

Las críticas a la propuesta del desarrollo sustentable, discurso en primera aproximación sensato, no tardaron en volverse explícitas. Según Carpenter (1991) “el reporte Brundtland trata de conciliar dos metas irreconciliables. Una meta es intensificar el crecimiento (para satisfacer, al menos parcialmente, las necesidades de los pobres del mundo); la otra es evitar la degradación ambiental. Lo negativo de esto es... que para lograr dichas metas la teoría del desarrollo «predominante» implícita en el reporte Brundtland es la del crecimiento indefinido. Esto es incompatible con la meta de vivir dentro de los límites naturales”.

Para Sachs (1996), de manera más radical la noción de sostenibilidad es sólo “una utopía. El término sólo sirve para darle a éste (al desarrollo) una nueva garantía de vida, al vincularlo a las preocupaciones por el medio ambiente... Aún los mejores propugnadores de la sostenibilidad... son utopistas”. Para ellos, así como para otros defensores del desarrollo, “la conducta eficiente se expande a expensas de la conducta cultural; ello socava las nociones no-económicas de la vida buena y decorosa... Los defensores de la sostenibilidad caen también en la falacia de considerar que lo opuesto del desarrollo es el estancamiento”. Sin embargo, según Sachs distinciones tales como atrasado/avanzado o tradicional/moderno se han convertido en ridículas debido al atolladero del progreso en el Norte, desde el envenenamiento de los suelos hasta los efectos de invernadero.

Aunque sea necesario agregar inmediatamente, más allá de la ideología de la gobernabilidad, que la conversión de la temática ambiental en un problema económico es un problema mayor, con la condición de plantear esta relación en una perspectiva histórica, es decir en el marco de la relación entre capitalismo y crisis ecológica. La relación de la crisis ambiental (Wallerstein, 1988) es evidente con “dos aspectos elementales del capitalismo histórico. Uno es bien conocido: el capitalismo es un sistema que tiene una necesidad imperiosa de expansión en términos de producción total y en términos geográficos, a fin de mantener su objetivo principal, la acumulación incesante. El segundo aspecto se toma en cuenta menos frecuentemente. Para los capitalistas, sobre todo para los grandes capitalistas, un elemento esencial en la acumulación del capital es dejar sin pagar las cuentas”. Las ganancias de un negocio cualquiera corresponden “al margen existente entre el precio de venta y el coste total de la producción, es decir, el coste de todo aquello que es necesario para colocar ese producto en punto de venta”. Los costes totales se encuentran limitados, por un lado, por el precio del trabajo, el que ha aumentado de manera paulatina y por el otro lado, de los otros costes no laborales. La reducción de estos últimos recaen normalmente sobre el Estado y/o la sociedad. “A lo largo de la historia... los gobiernos han permitido que las empresas no asuman muchos de sus costes, renunciando a requerirles que lo hagan. Los gobiernos hacen esto, en parte, poniendo infraestructuras a su disposición, y, posiblemente en mayor parte, no insistiendo en que una operación productiva debe incluir el coste de restaurar el medio ambiente para que éste sea preservado”. Dos tipos de operaciones se relacionan con esta preservación: la primera “consiste en limpiar los efectos negativos de una actividad productiva (por ejemplo, combatiendo las toxinas químicas subproducto de la producción o eliminando los residuos no biodegradables). El segundo tipo consiste en invertir en la renovación de los recursos naturales que han sido utilizados... Los movimientos ecologistas han planteado una larga serie de propuestas específicas... En general, estas propuestas encuentran una resistencia considerable por parte de las empresas”. Desde el nacimiento de la emergencia ambiental nos encontramos, siempre según Wallerstein, ante tres alternativas: “Una, los gobiernos pueden insistir en que todas las empresas deben internalizar todos los costes y, nos encontraríamos de inmediato con una aguda disminución

de beneficios... Dos, los gobiernos pueden pagar la factura de las medidas ecológicas (limpieza y restauración más prevención), utilizando impuestos para ello. Pero si se aumentan los impuestos... o bien se aumentan sobre las empresas, lo que conduciría a la misma reducción de las ganancias, o bien se aumentan sobre el resto de la gente, lo que posiblemente conduciría a una intensa rebelión fiscal... Tres, podemos no hacer prácticamente nada, lo que conduciría a las diversas catástrofes ecológicas... Hasta ahora, la tercera alternativa es la que ha predominado”.

De hecho en las dos últimas catástrofes ambientales mundiales de este último año, el derrame de petróleo en el golfo de México y el «accidente» de la central de Fukushima, los poderes públicos, involucrados directa o indirectamente, han debido intervenir masivamente, pagando los costos, más allá de la responsabilidad y de las posibilidades económicas de los privados. Sin contar con las consecuencias de todo tipo y también, evidentemente, financieras, que deberán ser asumidas por otros (pescadores, campesinos, personas involucradas en turismo, habitantes de regiones determinadas) que verán afectadas sus fuentes productivas, de vivienda y sanitarias. Este es el resultado directo de “un sistema que socializa las pérdidas y privatiza los beneficios”, como lo señala Stiglitz (2011).

Lo dicho anteriormente es también válido para muchas catástrofes naturales, que en mi lenguaje, en el camino abierto por Stengers (2009), denomino “la irrupción de Gaya”. En éstas, el colapso de los servicios privados que producen bienes públicos de todo tipo debe ser rápidamente sostenido y asumido por los poderes públicos.

La noción de desarrollo

Muchas de las observaciones críticas consignadas más arriba sobre el desarrollo sustentable se dirigen esencialmente a la idea de desarrollo. Lo que es normal puesto que si el acontecimiento crisis ambiental tiene una cierta coherencia y si se desprenden de él una serie de implicaciones es imprescindible abordar críticamente ciertas nociones centrales de nuestra civilización, en particular la noción de progreso y desarrollo. Para Castoriadis (1986), en un texto bastante antiguo, la transformación de la noción de desarrollo y la instauración de la noción de progreso es el resultado de una mutación histórica ampliamente documentada. Esta noción, antes de su mutación, existía y jugaba un papel central en la lengua y la cultura

griega. En el contexto de ésta última “un organismo se desarrolla cuando progresa hacia su madurez biológica. Desarrollamos una idea cuando explicitamos, tanto como sea posible, lo que pensamos que ella «contiene» implícitamente. De manera breve: el desarrollo es el proceso de realización de lo virtual... En este sentido, el desarrollo implica la definición de una «madurez» y, más allá, aquella de una norma natural: el desarrollo no es más que otro nombre de la *physis* aristotélica... En este sentido, también, el desarrollo era una idea central para los griegos – y no sólo para las plantas, los animales o los hombres como simples vivientes. La *paideia* (crianza de animales/ adiestramiento/educación) es desarrollo: ella consiste en llevar el pequeño monstruo recién nacido al estado propio de un ser humano. Si aquello es posible, es porque existe un estado propio, una norma, un límite... la norma encarnada por el ciudadano”. Si bien los múltiples aspectos de esta norma pueden ser alcanzados por medio de un proceso de educación/formación, “no pueden ser sobrepasados (si son sobrepasados sería simplemente retroceder). El límite... define a la vez el ser y la norma. Lo ilimitado, lo infinito, lo sin-fin... es, según toda evidencia, no acabado, imperfecto”. “Con la religión y la teología judeo-cristiana – continúa Castoriadis -, la idea de lo ilimitado, de lo sin-fin, de lo infinito, adquiere un signo positivo – aunque aquello permanece, por decirlo de alguna manera, sin pertinencia social e histórica durante diez siglos. El cambio acontece cuando el infinito invade este mundo”. En nuestra época, “el desarrollo histórico y social consiste en salir de todo estado definido, en alcanzar un estado que no es definido por nada, excepto por la capacidad de alcanzar nuevos estados. La norma es que no existe norma. El desarrollo histórico y social es un despliegue indefinido, sin fin (en los dos sentidos de la palabra fin). Y, en la medida en que lo indefinido nos es insoportable, lo no-definido es alimentado por el crecimiento de cantidades... Es así que, finalmente, el desarrollo vino a significar un crecimiento indefinido y, la madurez, la capacidad de crecer sin fin. Y concebidas de esta manera, como ideologías, pero también, a un nivel más profundo, como significaciones imaginarias, eran y permanecen cómplices con un grupo de «postulados» (teóricos y prácticos), entre los cuales, los más importantes parecen ser:

- la «omnipotencia» virtual de la técnica;
- la «ilusión a-sintomática» relativa al conocimiento científico;

- la «racionalidad» de los mecanismos económicos;
- diversos lemas sobre el hombre y la sociedad, que han cambiado con el tiempo, pero que todas implican, que: o bien, el hombre y la sociedad están naturalmente predestinados al progreso, al crecimiento, etc.; o bien - lo que es mucho más apropiado a la naturaleza del sistema - que ellos pueden ser «manipulados» de diversa maneras, para ser conducidos... hacia esos lemas."

Wallerstein (1988), por su parte, señala que "si existe una idea que esté asociada con el mundo moderno, que sea de hecho su pieza central, es la de progreso. Esto no quiere decir que todo el mundo haya creído en el progreso. En el gran debate ideológico desarrollado públicamente entre conservadores y liberales, que en parte precedió, pero más especialmente siguió a la revolución francesa, la esencia de la postura conservadora residía en la duda de que los cambios que estaban experimentando en Europa y el mundo pudieran ser considerados como un progreso o que el progreso fuera un concepto significativo e importante... No es de extrañar que los liberales creyeran en el progreso. La idea de progreso justificaba toda la transición del feudalismo al capitalismo. Legitimaba la ruptura de la oposición aún existente a la mercantilización de todas las cosas y tendía a desestimar todo rechazo del capitalismo sobre la base de que los beneficios superaban con mucho a los perjuicios... Lo que sí es de extrañar es que sus adversarios ideológicos, los marxistas – los antiliberales, los representantes de las clases oprimidas –, creyeran en el progreso al menos con tanta pasión como los liberales. Sin duda, esta creencia cumplía un importante fin ideológico también para ellos. Justificaba las actividades del movimiento socialista mundial sobre la base de que encarnaba la tendencia inevitable del desarrollo histórico."

En todo caso, los lemas o significaciones imaginarias señaladas por Castoriadis, a través de los cuales el occidente conquistó el mundo, conducen a una situación, donde la ausencia de la perspectiva ética – es decir, como institución válida psíquica y socialmente –, como pregunta sobre lo que se hace y se vive, salta a la vista, puesto que "nadie o casi se detiene para preguntarse: ¿qué es «el desarrollo», por qué el «desarrollo», «desarrollo» de qué y hacia qué?"

En realidad, la crisis ambiental vuelve actual la pregunta para qué el desarrollo y hasta donde. Es más que nunca legítimo preguntarse, ¿cuántos millones más de objetos electrónicos u otros necesitamos para vivir bien y ser felices? ¿Cuántos autos más necesitamos, uno, dos, tres o cuatro por familia? Preguntas que no implican ignorar la desigualdad social, es decir, la constatación que pocos tienen mucho y muchos tienen muy poco o que lo que tienen son las mercancías de último rango y calidad producidas en millones de ejemplares por las economías emergentes.

Lo increíble de la noción de desarrollo sustentable y de la noción de progreso con que se emparenta, a lo menos en los países en vía de desarrollo, es que la noción de desarrollo y progreso se encuentra en crisis. Es evidente que a partir de los años sesenta, se genera una crisis constante y creciente de la noción de progreso como significación imaginaria que determina y da forma a la conciencia de miles de individuos. Durante mucho tiempo esta crisis se “retrasó” en el tiempo porque muchas luchas sociales – en particular en los países de los «socialismos reales» y en los países del tercer mundo y sus economías emergentes a través de una ideología desarrollista –, postularon el progreso como un ideal que era necesario arrebatar a las clases poseedoras. Pero, la incapacidad de resolver el desarrollo en los países del tercer mundo, las crisis constantes del capitalismo – con el consiguiente aumento de la miseria y la cesantía –, la emergencia de nuevas nociones de comunidad, las guerras, las crisis ecológicas, etc., resquebrajaron la fe ciega en la noción de desarrollo.

Sin embargo, dicha crisis, capaz, eventualmente, de producir una explosión creadora en términos individuales y sociales – es decir, discutir y poner en lugar de lo anterior nuevas significaciones más sensatas y razonables –, tiene lugar en un contexto de crisis de la política, tanto en su forma noble como en la política de los asuntos de la vida cotidiana, de la cual la noción de gobernabilidad es signo evidente.

En su forma noble, porque los individuos entran en un proceso de privatización y deserción de la lucha y la vida política y, en consecuencia y consonancia con lo anterior, crisis de los partidos, crisis de las organizaciones gremiales, crisis individuales en vez de crisis sociales, etc. En términos antropológicos, Castoriadis (2005) explica esta deserción como parte de un proceso más vasto. En realidad, señala, “un nuevo tipo de individuos está apareciendo en

todos los sectores de la sociedad. Un individuo arribista, interesado solamente en lo que gana, conformista, que no se atreve a tener una opinión propia, que le da mucho miedo lo que dirán los otros, cínico por supuesto, porque sólo se puede ser cínico cuando se es todo, esto y lo otro a la vez y totalmente irresponsable”.

En la política de los asuntos de la vida se impone el marketing, la mediatización y el papel creciente de la televisión. Pero hay más: “si consideramos el personal político, como el dirigente actual, es difícil no verse impactado por la superficialidad de las personas que lo componen, su incoherencia, su versatilidad y la esterilidad política e ideológica que los domina... ¿Quién es responsable de esta situación? Yo no pienso, por ejemplo, que la raza humana haya degenerado. Creo... que han cambiado los mecanismos de selección y reclutamiento del personal dirigente. La política siempre fue un oficio extraño que exigía de la gente dos capacidades, que no tienen ninguna relación la una con la otra. Una es acceder al poder y la otra, es utilizar ese poder para gobernar realmente. Para acceder al poder hoy en día basta saber nadar y flotar en las luchas entre clanes y capillas, que es lo que constituye la vida de los partidos políticos. Pero la capacidad de subir, de montarse en la escala partidaria, de manipular a la gente en el seno del partido, no conlleva en absoluto la capacidad de gobernar una vez que se está en el poder y eso uno lo constata”. Por otro lado, continúa Castoriadis, “si tomamos los partidos “vamos a ver que hay un vacío ideológico total, tanto en la derecha como en la izquierda y, además, los partidos y los sindicatos, se han transformado en lobbies corporativos. La sociedad entonces, se vuelve sociedad de lobbies”.

“Finalmente – sigue Castoriadis –, en esta sociedad, tomada ya sea desde el punto de vista del individuo así como globalmente, ya no hay más perspectiva de futuro, de porvenir, ya no hay más proyecto para el futuro... porque la idea que existía anteriormente del progreso está también desconsiderada. La gente puede seguir pensando y de hecho lo hace, que la técnica y la ciencia avanzarán, incluso que habrá un poco más de riqueza, pero nadie le concede a la idea de progreso el significado prácticamente religioso que tenía durante todo el siglo XIX y mitad del XX. Y fuera de este progreso, no sabemos lo que hay en el futuro, así como no hay un lazo auténtico y fecundo con el pasado de la sociedad. No hay lazos vivos con la tradición de la sociedad. No estoy hablando de una sujeción, de una

dependencia con este pasado, estoy hablando de un verdadero conocimiento de esta tradición. El pasado ya sólo se encuentra en los museos, en las obras de los eruditos y las agencias turísticas, que proponen visitar el «Valle de los Reyes», en tantos días y según tal cantidad de dólares”.

Por su parte, Stengers (1997) se pregunta respecto de las decisiones que prolongan social y culturalmente la idea de progreso, la ciencia (una vez más diferenciada de la tecnociencia) ¿es un recurso válido y seguro? La respuesta que ella propone se enuncia como sigue: “La práctica de los «historiadores» darwinianos, constructores de escenarios, es además igual que aquella de los historiadores de la misma Tierra, con sus océanos, con sus atmósferas, sus suelos fértiles. Y después que las sondas espaciales transmiten informaciones precisas sobre los otros planetas del sistema solar, descubrimos que, también en este caso, es necesario aprender a relatar. Es que un planeta no se deduce de su talla, de su densidad, de su distancia al Sol, como lo que es vivo no se deduce de una cualquiera teoría de la adaptación... En otros términos, el tema de la «desmoralización» del poder, ha encontrado, en este caso, verdaderos actores interesados, interesantes, inventivos, creadores de nuevas conexiones de interés con el mundo”. Lo que les interesa “es describir... las anomalías, las diferencias respecto de lo que nos juicios podrían anticipar. La naturaleza que hacen existir es una proliferación superpuesta de historias que escapan tanto, a la generalización como a la moral tranquilizante del progreso. Y estas historias nos hablan de los riesgos de la historia, de nuestra historia. Ellas cuentan como un factor que se hubiera creído secundario pudo provocar consecuencias desmesuradas, como un detalle, aparentemente insignificante, ha podido hacer la diferencia. Ellas se oponen activamente a la moral del progreso, a la diferenciación entre las «tendencias pesadas», en las que podríamos confiar de una parte, a las perturbaciones anecdóticas que debemos poder tolerar, esperando que aquello se arregle, de otra parte. Aquello podría «no arreglarse de ninguna manera» para nosotros, al igual que aquello no se arregló para muchos otros... como los dinosaurios”.

“El apetito de saber de los «historiadores de la tierra» - continúa Stengers -, es fundamentalmente diferente de los científicos que toman su modelo en los saberes «objetivos» de los laboratorios. Aquellos tienen necesidad de creer en una cierta regularidad. Así los economistas tienen necesidad de creer que, puesto que el

funcionamiento económico ha «siempre», hasta aquí, resuelto las crisis del empleo, ha siempre tenido éxito en producir un cierto equilibrio económico, los únicos problemas que plantea la crisis actual, son problemas de transición. El «historiador de la Tierra» alzaría las espaldas frente a este argumento, ya que la historia larga con la cual se conecta no respeta este tipo de moral tranquilizadora. El tipo de saber que construye, en cambio, lo vuelve atento a la dimensión despiadada de la historia. Que se piense el precio pagado a este «famoso equilibrio» que invoca el economista, por ejemplo, el hecho que la clase obrera del siglo XIX fue completamente sacrificada en el sentido biológico del término. Lo extraño respecto de la persistencia de la noción de progreso, vehiculado y reivindicado de forma subliminar por la noción de desarrollo sustentable, es que el lenguaje utilizado para afirmar su legitimidad es similar al de otras épocas, donde la noción de progreso era un valor incuestionable.

Testart (2006) aborda la temática del progreso y su relación con la tecnociencia a partir de un título extremadamente sugestivo: “La Ciencia como religión” y una especie de subtítulo, muy largo, donde se afirma que “una suerte de «fe» en el progreso científico impide todo debate público sobre las orientaciones de la investigación”.

Se podría pensar que entre ciencia y fe existe un real divorcio dada su historia pasada. En todo caso, a partir del momento en que “los poderes políticos europeos optaron por reconocer en la ciencia la fuente privilegiada de las verdades y las riquezas desde que la proclamación de los Estados laicos emancipó el conocimiento y el control del mundo de la asfixiante tutela de las ideologías irracionales”, aquello no implicó que “automáticamente... la ciencia se haya vuelto objetiva y universal. Prueba de ello es la «psico-rigidez» que mostraron estos últimos años los notables de la institución científica en relación con las escasas propuestas revolucionarias que emanan de los investigadores. Como, por ejemplo, respecto de la teoría hasta hoy no demostrada de Jacques Benveniste sobre «la memoria del agua» o, la de Santely B. Prusiner sobre los priones”.

Testart, para abordar la temática del progreso cita a Latouche, que señala “que el progreso es una representación «auto-evidente» y que entonces «su surgimiento solo puede describirse como forma del triunfo de una verdad luminosa eterna, ya existente pero escondida y bloqueada por las tinieblas»”. Sin embargo, “esto

no impide que el estado de la ciencia sea insuficiente para explicar puntualmente situaciones complejas y prever su desenlace. El llamado análisis «científico» de las situaciones de riesgo demuestra la incertidumbre de las previsiones más perentorias, ya que las conclusiones de los especialistas se califican de «optimistas» o «pesimistas», en lugar de «verdaderas» o «falsas». El retorno de lo subjetivo viene así a clausurar la objetividad proclamada del método científico... Los optimistas se valen de un argumento irrefutable: lo peor no está demostrado mientras no haya sucedido... En el mundo incierto que hemos construido, el optimismo no debería considerarse un valor positivo, sino apenas un resabio pueril de la creencia que permite justificar la política de la avestruz para ocultar una actitud suicida. Desgraciadamente y, muy a menudo, “el científico, sometido al catecismo de la tecnociencia, suele optar por la profecía antes de que por el rigor. La Academia de Ciencias, la mayor instancia francesa en la materia, se ha equivocado por optimista respecto de todos los riesgos de daño a la salud durante los últimos veinte años: el amianto, la dioxina, la vaca loca, para no hablar de las plantas genéticamente modificadas. En cada oportunidad la Academia alabó la innovación y condenó el oscurantismo, proclamando que no puede detenerse el progreso de la ciencia”.

La tecnociencia y el científicismo, continúa Testart, pueden “incluso ir en auxilio de la religión, como cuando el futuro papa Benedicto XVI declaraba, en el 2000, para «hacer científica» su concepción del hombre: «Según mis conocimientos de biología, una persona trae consigo, desde el comienzo el programa completo del ser humano, que luego se desarrolla». Al considerar el genoma como programa más que como información, el cardenal Ratzinger avala la ciencia genética más obtusa”.

El fetichismo del progreso “junto a la preocupación criminal de apoyar la competitividad... (Tiene también)... una razón menos trivial, pero igualmente miserable: la humanidad no puede perder allí donde afirma el progreso tecnológico. Se trata de una concepción mágica de la evolución que lleva a creer que, entre las especies animales, la nuestra sería la única capaz de cambiar el mundo... pero también de controlar los cambios que genera”.

Testart termina su texto afirmando que “resta ayudar a la sociedad a acabar con el mito del Progreso heredado del iluminismo: le impide pensar que, incluso respecto de la ciencia y de sus producciones, los hombres podrían ser libres e iguales”.

La apropiación de la noción desarrollo sustentable y su melancólica aceptación táctica

La reivindicación de la noción de sustentabilidad independiente de la noción de desarrollo

Es necesario constatar, sin embargo, que la noción de desarrollo sustentable, independientemente de sus críticos, permitió y permite, más allá de las críticas, adhesiones de múltiples sectores que reconocen las debilidades de las agendas ambientales, en particular, la necesidad de “transitar desde el enfoque ambiental al enfoque de la sustentabilidad (puesto que) el marco de la sustentabilidad aporta una definición ética de la ciudadanía y al mismo tiempo permite superar la fragmentación de las agendas ambientales y la tensión entre las agendas de sustentabilidad del Sur centradas en los objetivos socioeconómicos y las del Norte centradas en objetivos ambientales.”

Es claro también que el tránsito desde el enfoque ambiental a la sustentabilidad instaura un divorcio creciente entre la noción de desarrollo sustentable y el término sustentabilidad. En esta perspectiva, Jaime Breilh (2010), en un texto sobre la epidemiología crítica, señala que es necesario repensar la sustentabilidad.

El paso por la epidemiología crítica no es, por otra parte, un simple ejercicio de curiosidad. Recientemente (6 de abril de 2011) la ONU cifraba en 46 las muertes en accidentes nucleares en 60 años, sin contar Chernobil, donde el organismo calcula que fallecieron 47 personas. Breilh afirma que “del mismo modo que, por ejemplo, las nociones de «riesgo», «carga» y «daño» fueron la camisa de fuerza que mantuvieron a las ciencias del trabajo en el marco empírico-funcionalista de la vieja medicina ocupacional... así mismo las nociones empíricas de «lugar», «tiempo» y personas siguen sometiendo al pensamiento de la salud pública y de la epidemiología a un encuadre empirista que continúa multiplicándose en formas más actuales de la investigación de la salud”. En realidad, agrega Breilh, “la salud humana y los ecosistemas son objetos que incluyen procesos de carácter biológico socialmente determinados. Cuando pensamos sobre dicha determinación social de la salud, si queremos cuidar una perspectiva dialéctica que no recaiga en el determinismo biológico ni en el determinismo histórico, tenemos que trabajar las

relaciones «social-biológico» y «sociedad-naturaleza», de tal manera que ninguna de las partes pierda su presencia en la determinación”. Dicha epidemiología, podría, eventualmente, permitirnos saber cuál es el impacto en la salud de las personas que viven en una ciudad altamente contaminada como Santiago.

Pero volviendo sobre la sustentabilidad Breilh postula que es necesario aclarar “las ambigüedades y distorsiones que se han hecho actualmente evidentes. Es especialmente importante la confusión creada por el uso indiscriminado de las nociones de «sustentabilidad» y «sostenibilidad». La noción de lo sostenible, forma parte del paradigma de la sostenibilidad. El énfasis semántico de «sostener» se relaciona con las nociones de mantener o continuar. La noción de lo sustentable, en cambio, forma parte del paradigma de la sustentabilidad y se relaciona con las nociones de sustentar o fundamentar. El paradigma de la sostenibilidad se liga imperceptiblemente con la idea de mantener el modelo social, pero ajustando ciertos parámetros «desajustados», para permitir la continuidad del sistema social vigente. En cambio el paradigma de la sustentabilidad se inclina hacia la búsqueda de cambios profundos sociales y filosóficos, no sólo para un desarrollo sustentable, sino para la creación de sociedades sustentables; la sustentabilidad (paradigma de la transformación) es un concepto multidimensional que implica un conjunto de condiciones para que los socio-ecosistemas puedan fundamentar o sostener, no cualquier forma de vida sino una vida plena, digna, feliz y saludable”.

Las extensiones inocentes de conceptos y expresiones

El desarrollo sustentable o la sustentabilidad, la popularidad creciente de la temática ambiental luego de conferencias mundiales y de la particular escenografía de Al Gore o la simple esperanza de muchos, entre los cuales me cuento, de que la crisis ambiental fuera reconocida por todos, ha dado lugar a una inflación creciente de los discursos y por lo tanto, a decenas de propuestas discursivas que no son falsas, simplemente son inocentes y enunciadas en la perspectiva de una implicación lógica de tipo escolar.

En el contexto de una crisis de la política, es decir, de la incapacidad de pensar y materializar la idea de que otro mundo es posible se reconoce – evidentemente sólo en cierta medida - el acontecimiento «crisis ambiental» y entonces se buscan actores que

podrían asumir las exigencias que ésta plantea. Un ejemplo, entre mil, es que, conferencistas y textos, luego de constatar que dicha crisis se desarrolla en el desprecio y siempre más allá de las fronteras de los diferentes países, postulan la necesidad de una ciudadanía mundial como un remedio a los desafíos presentes. Esta propuesta, comprendida desde la emergencia ambiental y desde la irrupción de Gaya, no es evidentemente falsa como implicación lógica, es simplemente colocar un nombre donde existe un vacío. Es además ciega – lo que no es sorprendente en la boca de burócratas auto-elegidos - respecto de la pasividad e indiferencia de la mayor parte de las «ciudadanías» realmente existentes e incapaz de dar cuenta de las tensiones y del racismo de todo tipo que se generan cuando se ponen lado a lado poblaciones del Norte y del Sur. Es de una pobreza inaudita al ignorar la crisis política de las sociedades modernas y por lo tanto de las diferentes ciudadanías que componen las democracias teóricamente más poderosas.

El devenir mundo del desarrollo sostenible

Lo que nunca conviene perder de vista es que el tiempo transcurrido después de los enunciados sobre el desarrollo sustentable o incluso de la noción de sustentabilidad puede ser objeto de evaluaciones. No desde un punto de vista hermenéutico o atendiendo a la coherencia de los enunciados, si no que desde el devenir mundo del desarrollo sustentable, de su contribución respecto del desafío de la crisis ambiental. Este devenir mundo, por decir lo menos, no es encomiable. La crisis ambiental, en sus expresiones más globales y locales, no se ha detenido, sino que se ha profundizado. La ideología y la práctica de la globalización y del neoliberalismo han continuado penetrando los rincones más remotos del mundo; y los desastres, tanto globales como locales, significativos desde la perspectiva de la crisis ambiental, se producen cada día, afectando no sólo la salud del ambiente y de los múltiples ecosistemas que constituyen el planeta, sino que cada vez más la salud humana.

El reconocimiento del «acontecimiento crisis ambiental», en los hechos, no ha sido tal; la especie humana continua sorda a la realidad que le rodea y los riesgos cada vez más claros desde el punto de vista de su supervivencia.

La consecuencia más perversa y paradójica de la noción de desarrollo sustentable es la inflación constante y geométrica del mundo de los «discursos contradictorios». Es decir, discursos que se niegan a establecer las relaciones que se imponen respecto de sus contextos o del o los referentes que los sobre-determinan como discursos. Hace apenas algunas decenas de años la crisis ambiental era furiosamente negada por muchos, entre los cuales se contaban algunos conspicuos premios nobeles. Quienes promovían la necesidad de reconocer el acontecimiento crisis ambiental, eran tildados de extremistas, de pertenecer a grupos anti-sistema, de ser fanáticos que se oponían ferozmente al desarrollo y al bienestar de la población. Y, evidentemente, de no poseer argumentos científicos suficientemente sólidos y legítimos.

Desde el momento en que existe un consenso sobre el desarrollo sustentable los discursos contradictorios se multiplican, se desarrolla de manera furibunda un «capitalismo verde», como lo señala Stengers (2009). Los partidarios de la energía nuclear la justifican en el nombre del calentamiento global y justifican cualquier accidente como el precio necesario a pagar para tener electricidad «buena y barata». La tala indiscriminada de árboles y especies ancestrales se justifica afirmando que después de la tala – ahora si que si – se replantarán los arboles destruidos, devolviendo el verde al paisaje, para, evidentemente, en un futuro próximo, volver a comercializarlos. Argumentación similar para ciertos defensores de los transgénicos que los legitiman en función del avance de la crisis ambiental, de la erosión de los suelos, del aumento de la sequía, de la aparición de nuevas plagas.

La noción de desarrollo sustentable se ha convertido para los generadores de discursos contradictorios en un verdadero supermercado, de donde se extraen argumentos desprovistos de sus contextos. En la mayor parte de estos discursos la noción de biodiversidad, trabajosamente construida por centenares de científicos, no existe. Su fragilidad y las exigencias planteadas por su auto reproducción se desvanecen en el aire.

Más aún, en la medida en que la noción de desarrollo sustentable supone en los países del Sur crear fuentes de trabajo y combatir la cesantía es posible oponer, en el nombre del derecho al trabajo, con una mínima manipulación mediática, los trabajadores de una mina de cobre que enfrentan la oposición de pueblos y

ciudades por la escasez del agua en una región dada o su eventual contaminación para el consumo cotidiano; o a los trabajadores de salmoneras, también en el nombre del combate de la cesantía o del derecho al trabajo, con los pescadores que proclaman los riesgos ecológicos de dichas plantaciones para el eco-sistema marino que es a su vez su fuente de trabajo, pero que no es financiada y explotada por ningún grupo financiero potente.

Finalmente, desarrollo sustentable o sustentabilidad o lo que cada uno quiera, en la medida en que conduzca a consecuencias reales, pero sin por ello ignorar los grandes temas que la ecología, en relación y a través de la constitución del acontecimiento crisis o emergencia ambiental, viene planteando desde su origen, esto es el cuestionamiento, siguiendo a Stengers (2009), "del imaginario capitalista... según el cual nuestro destino es de aumentar sin cesar la producción y el consumo. (En realidad, la ecología) muestra el impacto catastrófico de la lógica capitalista sobre el entorno natural y sobre la vida de los seres humanos. Esta lógica es absurda por sí misma y conduce a una imposibilidad física a la escala del planeta... No existe solamente dilapidación irreversible del medio de fuentes no reemplazables. Existe también la destrucción antropológica de los seres humanos transformados en bestias productoras y consumidoras... Existe destrucción de sus espacios de vida. Las ciudades, por ejemplo, maravillosa creación del final del neolítico, son destruidas al mismo ritmo que la selva amazónica, dislocada entre guetos, entornos residenciales y barrios de oficina, muertos después de la ocho de la noche. No se trata, por lo tanto, de una defensa bucólica de la «naturaleza» sino que de una lucha por preservar el ser humano y su hábitat". La lucha más difícil hacia lo cual apunta la ecología o cualquier proyecto de auto-constitución autónoma de la sociedad es la idea de la autolimitación, lo que engloba nuestra relación con la naturaleza, con la producción y la riqueza y el desarrollo de la tecnociencia.

La eventual contribución de la ética

En la publicación *Ética, vida y sustentabilidad* (2002), editada, entre otros, por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, la ética es declinada, puesta en diferentes tiempos verbales, de una y mil maneras. Hay textos inteligentes, propuestas interesantes, decálogos sugestivos, principios de todo tipo. Dichos textos, como lo afirmábamos respecto de la noción de desarrollo sustentable, también podrían ser evaluados en su devenir mundo, es decir, en términos de las transformaciones introducidas en individuos y sociedades con el fin de mitigar y controlar la crisis ambiental. Dicha evaluación tampoco sería encomiable.

Observaciones preliminares

La publicación antes citada y muchas otras, me inspiran tres observaciones introductorias al tema de la ética. En primer lugar, una buena parte de las reflexiones propuestas buscan – corriendo tras el consenso o buscando la utilización del mismo – desembocar en normas y reglamentos, es decir, expresarse en el ámbito del derecho. Esta búsqueda, evidentemente, intenta influir sobre la profundización de la crisis ambiental.

Pero, sin despreciar dicha búsqueda, conviene no ignorar, que una de las exigencias del derecho y del aparato jurídico es conferir a la norma el carácter más objetivo posible, aplicable a todos por igual. Lo que supone, en un mundo que se interpreta como pluralista, la separación entre lo jurídico y lo ético y moral. La norma no se preocupa necesariamente de lo que usted piensa o desea, sino de lo que usted hace. La norma puede ser claramente un progreso pero, pregunta tonta, ¿qué pasa con la ética? ¿Qué pasa con su accionar una vez que la norma fue adoptada? ¿La ética sería solamente el espacio para alcanzar acuerdos entre posiciones y perspectivas diferentes? Y, ¿cómo entender determinadas discusiones sobre temas éticos o bioéticos donde los interlocutores muestran sus valores últimos como un punto que no podrá ser sobrepasado sin correr el riesgo de la violencia?

La segunda observación se refiere a la relación entre ética y política, en un sentido restringido – más adelante volveremos sobre otra dimensión de esta relación –, que se desprende de las diferentes

maneras de posicionar la ética respecto del desarrollo sustentable o la sustentabilidad. Esta relación restringida no es nueva, ya que en el ámbito de la ética, desde hace mucho tiempo, se produce una extraña discusión sobre una ética de mínimos y máximos. Intuitivamente, es claro, que es necesario e importante llegar a acuerdos sometiéndose a una cultura del dialogo en lugar de una cultura del enfrentamiento. Lo que no puede legitimar el hecho de ignorar, por cierto, la urgencia y la radicalidad de los temas que nos convocan.

La relación entre ética y política de la cual buscamos distanciarnos, es aquella que limita el rol de la ética a proponer argumentaciones e ideas en el contexto de una realidad social y cultural, cuyas lógicas centrales deben permanecer incuestionadas. Lo que pareciera ser normal, ya que se solicita a la ética dar lugar a un amplio consenso. Sin embargo esta «estrategia» no es, necesariamente evidente. Ella implica que se le impone al discurso ético, como dice Jean Ladrière, expresarse en el contexto de “una cultura que, tanto en sus representaciones teóricas como en sus prácticas, es del orden de lo construido y, a ese título, está cada vez más alejada del sistema de las evidencias gracias al cual”... el ser humano... “puede situarse en el mundo y orientar correctamente su acción”. No es posible ignorar, continua Jean Ladrière que “la instauración de esta cultura de lo artificial... introduce en el funcionamiento de la conciencia ética una perturbación mayor, que se traduce, entre otras cosas, en la ampliación de la problemática ética y el desarrollo de un decisionismo, que conduce a la politización de la ética”.

Es cierto, que esta politización de la ética, presente por ejemplo, en la exigencia del decisionismo se relaciona con “una sabiduría del compromiso, que se las arregla como puede con la situación reemplazando la intuición ética desfalleciente por un procedimiento que permite a la acción determinarse dándole un mínimo de justificación. A decir verdad, no se puede rehusar a una tal sabiduría toda calificación ética. Porque la preocupación que la inspira es, de todos modos, la de acercarse lo más posible, al menos conjeturalmente, en un contexto donde las evidencias ya no cuentan, a lo que podría ser la exigencia de autenticidad ética”. Pero lo dicho, en el contexto de una desestabilización de la ética por la existencia de otros discursos (tecnocientíficos, económicos o políticos que se alimentan de su profundo deseo de sostenerse en el poder) no evita ni “impide que la decisión deje de ser un sustituto y que en

el caso extremo en que ella no tenga ni siquiera como presentarse como razonable, en el caso de la decisión pura, no exista ya como camino de la razón práctica otra cosa que esta estrategia mínima que consiste, en ausencia de toda razón convincente, en refugiarse en el puro querer, en vista de preservar la acción de lo que podría ser la incoherencia integral” .

Podemos simplemente agregar, al pasar, que cuando Aristóteles desarrolla la virtud de prudencia (fronesis) afirma que la decisión, si nos representamos y graficamos dicha decisión a través de una línea, no se encuentra necesariamente en el término medio de ésta; la «verdadera y necesaria» decisión puede situarse en el medio o en cualquiera de los extremos ya que lo dicta la decisión es también y, antes que nada, el tema y la problemática que exige una decisión.

La tercera observación, se relaciona con el hecho de que la ética que se desprende de muchos discursos y textos producidos en la perspectiva del desarrollo sustentable, se asemeja a la metáfora del cajón del sastre. Todo tipo de objeto y de discurso encuentran allí, acumulándose caóticamente, un espacio particular y adecuado. Se ignoran las dificultades de la ética y/o su crisis y su impotencia, como muchas perspectivas, a lidiar con el mundo actual. Se postula la ética, extrañamente, como si fuera un sujeto claramente definido, como expresión de un libro esotérico y perdido o un baúl de los recuerdos, un ser solitario y separado, construido a partir de una lógica hermética y particular. Incluso, hace muy poco tiempo se impuso en nuestro país, la peregrina idea de un salario ético (que puede comprenderse, relativamente), como si la ética fuera suficientemente elástica como para justificar una desigualdad o desigualdades inaceptables.

De ahí la extraña situación en que uno se encuentra a menudo, cuando un actor o una actora social de los derechos sexuales y reproductivos o luchadores contra diferentes formas de la discriminación nos encaran, a los supuestos profesionales de la ética, preguntando y, ¿qué dice la ética de esto? Se entiende claro, que estos actores buscan legitimaciones suplementarias a causas o que intentan defenderse puesto que son violentamente atacados por otros, que históricamente se creen los propietarios de la ética y la moral.

En todas estas maneras de posicionar la ética o especies de equívocos, se desliza la metáfora del cajón del sastre o lo que es más grave, la idea que existe una ciencia de la ética, que autoriza a los

especialistas a descalificar a quienes no comparten sus opiniones o más aún, la idea de una ética trascendental, sin sujetos y sin contextos, como si los sujetos históricos particulares, como lo somos todos, pudieran abstraerse y escaparse de sus particularidades, a una esfera etérea y trascendental, donde las dificultades y los sufrimientos se anulan a través de una visión celestial de las cosas.

En la mayor parte de los discursos éticos que se escuchan, en cada circunstancia donde las cosas se vuelven solemnes y grandilocuentes, se ignora, porque se prefiere agrandar la galería, que determinadas posiciones éticas presentes en el mundo actual tienen fundamentos completamente diferentes o que la ética animal, esencial para la regulación supuesta por la ética de la investigación, ha generado contradicciones y equívocos, casi jocosos, a pesar de las dificultades que ello ha provocado.

La ética problemática

Las dificultades con la ética como dominio reflexivo – esto es, de textos y argumentos acumulados durante siglos a los cuales uno recurre cuando se interesa sobre la temática –, es que su fundamentación ha obscurecido constantemente y relegado a un segundo plano la pregunta sobre lo que la ética pueda ser. Volviendo borrosa, diluyendo, en cierto modo, la ética como espacio social e individual, donde se originan actitudes y comportamientos, donde el imaginario social o el mundo de lo instituido, tanto en su vertiente social como individual, se reflexiona y se critica.

Es cierto que la tarea perseguida por la fundamentación es de construir un discurso ético suficientemente legitimado que pueda imponer su punto de vista en discusiones y decisiones. Fundación que casi volviera innecesario preguntarse por la necesidad y la utilidad de la ética. Como si además, dicha fundación fuera de tal manera legítima, que permitiera expulsar del género humano a aquel que no se rige por sus principios. Estas y otras circunstancias explican, una vez más, que todo el mundo se vuelva hacia la ética para encontrar principios suficientemente amplios que puedan producir el consenso y generar las transformaciones que se necesitan.

Lo que se ignora a menudo – como lo hemos dicho más arriba –, es que existen fundaciones éticas diferentes y de cierta manera contradictorias y que principios y discursos abstractos y generales no bastan; son discursos sin fuerza, ni energía – a no ser

que concurran a cambiar el tono y la cantidad de personas que se movilizan tal o cual problema - si no son coherentes con las lógicas y los imaginarios sociales que determinan épocas y periodos históricos y que terminan inevitable y tediosamente por imponerse.

No me cabe duda, que si lo que buscamos es posicionar adecuadamente la contribución de la ética al tema que nos convoca, es necesario tratar de enunciar brevemente lo que la ética pueda ser para ciertos pensadores.

Para Ladrière (2006), la ética es una dimensión de la existencia humana, bajo la condición (si y solamente si) de asumir explícitamente que la existencia humana está indisolublemente ligada a la acción humana. Es claro, para este autor y mucho otros, que toda existencia humana está determinada por la acción humana; ella no es resultado del accionar de los dioses, de los genes o a de las leyes impalpables y trascendentales de la "ciencia" económica.

Pero, la acción humana y la existencia humana se relacionan y pueden desembocar en actitudes, comportamientos, en ideas/significaciones (a lo mejor en valores sustantivos a pesar de la ambigüedad de dicha expresión) que generan un ethos y una ética, cuando la acción se asume explícitamente; lo que da lugar, funda o produce una voluntad consciente. Esta voluntad puede proclamar la adhesión a lo que existe o la necesidad de su transformación, en tal o cual dirección; pero, agregando, que le compete asumir la exigencia, con temor o sin temor, de expresarse a viva voz, con el fin de someterse a la discusión y a la deliberación pública.

El accionar o la acción ética, aunque sea un poco infantil recalcarlo, no es equivalente a la potencia utópica, propuesta y soñada por relatos fantásticos y míticos. No es el accionar del hombre sabio o solo, gracias a su audacia o valentía, ni mucho menos la del cine que llena las pantallas de súper héroes (y las cabezas de nuestros niños), capaces de utilizar las más eficaces tecnologías, en particular militares.

A distancia de cualquier fantasma o delirio, la voluntad supuesta por el accionar ético no es ilimitada. Esta limitada, normal y naturalmente, en función de sus propios contenidos, dinámicas y objetivos, por, entre otros:

- el reconocimiento de la legitimidad del accionar, del reflexionar y del pensar de los otros;

- porque tiene lugar en el seno de una comunidad, donde ética individual y colectiva se entremezclan;
- en el marco de una región más extensa, donde se coexiste con otras comunidades que tienen otras actitudes y referentes;
- en el marco y en el espacio de un cuerpo o de los cuerpos donde cultura y naturaleza se entrelazan gracias y a través de acontecimientos elementales (como la vida, la infancia, la adolescencia, la vejez, la enfermedad, el goce, el sufrimiento, la muerte).

Podríamos agregar que el accionar ético, que propone decisiones para un presente, que comprometen el futuro, está también limitado, de cierta manera, porque se arraiga y se propulsa en función de una historia y de un pasado.

Las limitaciones anteriores diferencian el accionar ético de la voluntad y el accionar de quienes conforman, por ejemplo, el consejo de administración de Endesa o de una Isapres o de una AFP.

Obviamente, la acción, en la cual el presente del ser humano decide de su porvenir, plantea inevitablemente, en los textos y reflexiones que aseguran una «historia» de la ética, una discusión/reflexión constante sobre los términos y elementos que describen la mejor opción posible. Esta mejor opción o la figura y la expresión que representa mejor el objetivo del accionar de la ética han sido traducidas en la historia de la ética por la expresión «vida buena»: esto es, la capacidad de la existencia humana de construirse explícitamente a partir de sí misma.

La expresión «vida buena» va acompañada y precisada por otros términos, tales como la justicia, la igualdad, la libertad, el reconocimiento de la diferencia, etc. Términos que traducen de manera concreta la expresión anterior, que es necesariamente global y general. Justicia, igualdad, libertad, respeto de las diferencias, resolución de la emergencia ambiental traducen las tensiones y contradicciones que, como un motor o una energía social, conducirán al reconocimiento de la vida buena como un objetivo válido. La mantención de estas expresiones a lo largo de la historia, implica que la ética como parte de ésta expresa una posibilidad de torsión y mutación de una parte de la historia presente y pasada; historia evidentemente reflexionada y criticada en nombre de la justicia, la igualdad, la emergencia ambiental, entre otros.

Temeroso que el paso por la ética sea demasiado rápido, quisiera abrir un pequeño paréntesis. En efecto, muchas de las afirmaciones hechas más arriba, pueden ser re-visitadas cuando examinamos brevemente la explicación/interpretación que da Aubenque (1976) de «La prudencia chez Aristote», que es considerada por el filósofo griego como la mayor de las virtudes.

Lo que es sorprendente es que la noción de virtud no es tan evidente como pareciera y que su reemplazo en muchos por la noción de valor o valores es un empobrecimiento de la problemática ética. Para Aristóteles la virtud la virtud “es una disposición adquirida que no se tiene desde el nacimiento. Los ojos azules o negros no son una *hexis* (disposición) pero tocar el piano es una disposición. Es un hábito, no solamente y de ninguna manera en el sentido de un hábito, como el hábito de fumar, sino como algo que se ha adquirido y que permite en principio hacer, actuar”. Esta disposición, a diferencia de aquellos que dicen tener valores, no es eterna; sin estar condenados y obligados a ejercerla, ella debe actualizarse y explicitarse como capacidad en cada ocasión que sea necesaria, es decir, cada vez que una opción individual y colectiva nos exija y nos provoque.

La virtud de prudencia es una capacidad de mediación, entre extremos o alternativas diferentes. Es una especie de logos o de discurso o de capacidad racional de desenredar un nudo, que no se encuentra en los libros, sino que en situaciones reales. “Ella es por lo tanto relativa al ejercicio de un *Habitus*, el mismo relativo a una opción”.

Esta disposición adquirida plantea la duda de saber cómo ella surge, ya que ella no es natural, no se desprende de los genes y no es la consecuencia de una raza en particular, a pesar de todos los discursos racistas y autoreferentes que se deslizan en expresiones inocentes, como por ejemplo, nosotros los chilenos y ellos los peruanos y bolivianos, etc. La cultura griega y, en particular la experiencia ateniense, han intentado pensar el nacimiento y desarrollo de esta adquisición a través de ciertos oficios, tales como la medicina y la práctica de muchos artesanos y artistas. Aunque sea necesario agregar inmediatamente que, por ejemplo, la virtud en medicina está en relación directa con los escritos hipocráticos y que estos inscriben, desde un comienzo, la preocupación ética como parte de la medicina. Pero el misterio permanece entero cuando se trata de la prudencia como virtud política o de la prudencia como

habito/virtud en elecciones individuales, respecto de momentos en que la opción y la vida de cada uno vacilan y tiemblan por un instante. Aquí la respuesta es la capacidad de la sociedad de inducir y generar hábitos, ampliamente ausentes el día hoy:

“Es necesario – nos dice Castoriadis (2001) – que la sociedad haya planteado como regla de derecho que se es libre de expresar sus pensamientos en los límites del código penal... es necesario también que las gentes se expresen efectivamente sus pensamientos y no se callen por conformismo, indiferencia, apatía... y que estos pensamientos sean pertinentes por relación al orden social o a las decisiones que la comunidad debe tomar a tal o tal momento”.

Volvamos a Aubenque el que dadas las dificultades que plantea la noción de prudencia considera central desplegar esta virtud a través de tres etapas sucesivas: la fenomenología del hombre prudente, la cosmología de la prudencia y la antropología de la prudencia.

Aunque también encontramos en el comienzo del libro de Aubenque una serie de observaciones generales o de definiciones de la prudencia, extraídas directamente de Aristóteles o de la tradición. La prudencia aparece a través de estas observaciones como “disposición práctica acompañada de reglas verdaderas, concerniente lo que es bueno o malo para el hombre”; o “en un sentido a la vez intelectual, afectivo o moral (como) el pensamiento sano, el discernimiento correcto de lo conveniente, la deliberación derecha culminando en la palabra o la acción oportuna”; o como saber que sabe que solo puede coincidir “con la moralidad a condición de limitar sus pretensiones, o lo que es lo mismo, de reconocer sus límites”; o como expresión del “hombre de juicio, que es solo otro nombre del hombre de la prudencia (el cual) no se descarga y no se sostiene de un Saber trascendental, para juzgar, es decir, comprender”.

La fenomenología, la cosmología y la antropología de la prudencia dan cuenta de una exigencia lógica, puesto que estas perspectivas permiten y aseguran situar la virtud de prudencia en un mundo o en mundos particulares y, también, en la perspectiva de comportamientos individuales. A través de la fenomenología del hombre prudente que Aristóteles introduce, en particular, a propósito de Pericles, encontramos una serie de determinaciones de la más alta importancia. El comportamiento del hombre prudente aparece como fundamental o necesario para la corrección de

todas las virtudes descritas en las obras de Aristóteles, de manera relativamente abstracta. El prudente, el hombre equitativo, corrige la ley aplicándola y esta capacidad no es la consecuencia de una cierta sabiduría innata o dependiente de un orden trascendental. Simplemente el prudente es aquel capaz de identificar en el corazón del problema que lo provoca, la regla o el criterio viviente de tal regla. "Ella es una virtud de la inteligencia y no del ethos. El prudente sirve de criterio solamente porque está dotado de una inteligencia crítica. El no es aquel a partir del cual se juzga, sino que aquel que juzga... La «regla derecha» se encuentra individualizada en la persona del prudente, lo que parece dar a la prudencia un fundamento existencial: no es tanto la prudencia como el prudente que es la razón recta, puesto que no hay prudencia sin prudente... Pero el prudente solo es invocado como juez porque tiene juicio, experiencia, de manera breve, un conocimiento, aunque no se trata más de un conocimiento trascendental".

Para entender la noción de experiencia en Aristóteles es necesario oponerla a la noción de empirismo, tal como esta noción es pensada por los modernos. En el caso de estos últimos, la experiencia es sobre todo una acción sin principio ni perspectivas. Mientras que para Aristóteles, "la experiencia no es la repetición indefinida de lo particular;... ella ya entra en el elemento de lo permanente: ella es el saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos que decimos que «tienen experiencia»". Tal observación es central para la determinación de la prudencia, ya que "si la ciencia se dirige a lo que hay de menos humano en el hombre, de más impersonal, el intelecto, y si su transmisión se hace por las vías universalizables del logos, es a un nivel más vital que se sitúa la experiencia: al nivel donde las facultades intelectuales son responsables, no solamente de la lógica de su contenido, sino que de la conducta del hombre... a ese nivel donde el logos debe hablar el lenguaje de la pasión, del carácter (ethos), del placer, de la pena, si quiere ser escuchado por aquellos y de atraerlos a su nivel".

A través de la cosmología de la prudencia podemos acceder a dos conceptos centrales para el desarrollo de la virtud de prudencia: se trata de la noción de contingencia y de momento oportuno (kairos). Por relación a la contingencia la virtud de prudencia aparece con un doble rostro: es necesario una cierta disposición subjetiva para actuar como es necesario, lo que nos es posible sin una cierta

capacidad de referencia a la situación. "Ser virtuoso, no es solamente actuar como es necesario, sino que con aquel que es necesario, en el momento y en el lugar donde es necesario... El acto virtuoso no sería lo que es, o lo que él debe ser, si las circunstancias fueran diferentes; y la virtud en general no sería lo que ella es, probablemente no sería simplemente, si el mundo fuera otro de aquel que es". Lo que quiere decir que la prudencia se mueve y se desarrolla en el dominio de la contingencia, en el dominio de aquello que puede ser diferente a lo que es. Tal referencia a la contingencia completa el análisis de la fenomenología del hombre prudente, ya que ella confirma la idea que el hombre solo puede vivir los principios bajo el modo del acontecimiento y de lo particular. La prudencia es dependiente y solidaria de una cosmología y más profundamente de una ontología o de un mundo de la contingencia.

A través de la antropología de la prudencia tenemos acceso a dos nuevos términos, a saber la noción de deliberación y de elección y a un replanteo global de la problemática de la prudencia en la perspectiva del juicio. Pero de la misma manera que la contingencia sitúa, delimita y permite finalmente la acción humana, la deliberación y la elección se inscriben inmediatamente en el dominio de lo que es posible hacer. Como lo dice Aubenque en su interpretación de la prudencia "no se delibera sobre todas las cosas, sino que solamente sobre aquellas que dependen de nosotros, lo que excluye: los seres eternos, los seres cuyo movimiento es el mismo eterno y al revés, los acontecimientos sometidos a un azar fundamental"... se delibera efectivamente a propósito..."de las cosas que ocurren a menudo, pero de tal manera que el resultado es inseguro y que ellas contienen de lo indeterminado". Hasta aquí por nuestro paréntesis.

Ética y política

Si la forma particular del accionar supuesto por la ética o si la virtud y el virtuoso no pasa por la existencia en la perspectiva solamente de una vida individual, desconectada de manera mística o egoísta de los otros y el mundo; una vez más, si la ética es el vehículo de una posible mutación social y cultural es necesario afirmar, entonces, que existe una íntima relación de la ética con la política, ahora sí, en un sentido amplio. O dicho de otra manera que la distancia entre ética y política es muy cercana; que una y otra se precisan para desembocar en lo que ambas buscan.

En el último libro publicado de Castoriadis (2005), este autor se emplea nuevamente a describir la democracia ateniense y la política. Las referencias que citaré a continuación las extraigo de un pequeño prefacio del libro, escrito por Claudia Moatti que retranscribe, a su vez, ciertas afirmaciones sustantivas del texto y de otros textos de Castoriadis. Ella señala que Castoriadis “a través de un análisis minucioso y luminoso de la Oración Fúnebre desprende un punto fundamental: la democracia no es solamente el poder de la mayoría... ni la participación directa de la vida a la ciudad por el sufragio, que por lo demás se practicaba en las oligarquías; es, antes que nada, la capacidad de deliberar y actuar reservada a todos los ciudadanos y la instauración de garantías para preservar esta capacidad... «Capacidad de actuar», tal es el sentido de *kratos* (poder)... Esto significa que democracia no designa en primer lugar el control por el *demos* (pueblo) de una autoridad institucional pre-existente... La democracia es el pueblo empoderado, es decir, el régimen donde el pueblo tiene una capacidad colectiva de cambiar las cosas... de constituir el dominio público a través de la acción”.

“Castoriadis – continúa diciendo el prefacio que citamos – ha insistido muchas veces: la democracia no puede ser definida por instituciones; es un régimen en movimiento, una continua auto-institución de la sociedad, es decir, un espacio donde los ciudadanos tienen los medios de volver a poner en cuestión constantemente las leyes, las reglas, las nociones mismas de justicia y libertad... «Democracia: ella consiste en... que la sociedad no se detiene (no se limita) a una concepción de lo que es lo justo, lo igual o lo libre, determinado una vez por todas, sino que se instituye de tal manera que las cuestiones de la libertad, la justicia, de la equidad y de la igualdad puedan ser siempre replanteadas, en el cuadro del funcionamiento normal de la sociedad. Y, por distinción, entre lo que yo he llamado lo político (lo que se relaciona con el poder explícito) es necesario decir que la política... concierne la institución global de la sociedad y las decisiones respecto de su porvenir...”

Podríamos, en la perspectiva de las citas anteriores, precisar la relación entre ética y política de tres maneras:

1) La política entendida como democracia radical busca constituir un espacio social adecuado a la capacidad de deliberación y de acción de los ciudadanos que la constituyen. Acción y voluntad social y política que no está alejada de la ética entendida como

decisión de asumir la existencia humana como indisolublemente ligada a la acción humana.

2) En la política como democracia los términos que concurren a definir la «vida buena», es decir, justicia, libertad, permanecen abiertos a nuevas determinaciones. La política sin la ética podría debilitarse. Por su contenido se nutre en particular de la ética.

3) La democracia entendida solamente como procedimiento (leyes, poderes tales como ejecutivo, legislativo, judicial) es en ciertos o en muchos momentos una capacidad institucional de ausentar al pueblo de la deliberación y la acción. Lo que es una manera de destruir la política, es decir, lo que vivimos actualmente. ¿Qué deliberación y acción nos queda cuando explota una central nuclear o se impone una matriz de energía que determina construcciones faraónicas y generadoras de polución o cuando presenciamos la permanente violencia en el mundo de los poderosos sobre los más pequeños?

La crisis ambiental y la ética: afirmaciones relativas y contradictorias

En perspectiva de todo lo que hemos dicho hasta el momento, es posible hacer dos afirmaciones relativamente solidarias y contradictorias, respecto de la contribución de la ética a las temáticas que nos convocan:

- la crisis ambiental representa un desafío a la altura de lo que la ética, entendida como acción voluntaria, consciente y finalizada por determinados objetivos, puede y debiera asumir;
- la crisis ambiental es el signo, el índice de una crisis de la ética como dimensión de la existencia humana en la medida en que las acciones y discursos que se privilegian se originan a partir de lógicas y dinámicas que anulan y sobrepasan la participación y el accionar de los individuos y las colectividades. Tales, por ejemplo, la lógica que se enuncia y se construye en función de la idea de progreso, del desarrollo y crecimiento sin límites, que genera continuamente un vacío infinito, frente al cual se yergue, casi como un castigo, la reacción de Gaya, la tierra, el planeta. Lógicas y discursos que conducen constantemente a los individuos, por medio de la publicidad y de los medios de comunicación a sutiles formas de manipulación que

secuestran su deseo, por ejemplo, en el consumo ilimitado y pasivo que lo alejan del deseo de asumirse individual y colectivamente como voluntad autónoma y reguladora, es decir, como libertad que es capaz de desafiar diferentes formas de fatalidad.

No obstante la ética, en el momento presente en el cual vivimos, donde la historia puede bascular de un lado u otro, se sostiene como un germen, como una dimensión posible de la existencia humana; o, a lo mejor, como nostalgia de un pasado remoto, aunque, mucho más razonable, en el contexto de la crisis ambiental, que la dialéctica entre el temor y el olvido y/o el juego constante y despreocupado con el riesgo. De manera más precisa, ella se sostiene a través de dos operaciones, profundamente ligadas: como interpretación del mundo y como compromiso individual generado por dicha interpretación, es decir, como reflexión/interpretación indisolublemente ligada al compromiso individual.

La ética como interpretación y compromiso, ha instalado en el cuerpo social y cultural, reflexiones, que figuran como referentes e hitos diferentes a lo que normal y comúnmente se hace. Es el caso de varias éticas dichas especiales o específicas, que tienen por objeto la relación entre ética y economía, las diferentes justicia de la equidad y de la igualdad, etc. Pero de manera aún más específica es el caso de la bioética y de la ética de la investigación.

Tanto la bioética como la ética de la investigación, además de haber propuesto interpretaciones sobre realidades y prácticas, han dado lugar a distintas formas de regulación. A través de éstas se instala de manera creciente la idea de una limitación o de una auto-limitación del desarrollo bio-tecno-científico. Esta exigencia de auto-limitación, frágil y llena de debilidades, a pesar de su reconocimiento social, es el resultado de la reacción de la gente y de sus comunidades. Limitación de la investigación en seres humanos, plagada de abusos incomprensibles; exigencia del respeto de pacientes y enfermos en el accionar de la práctica médica.

Lo interesante – y esto le da un contenido a las expresiones hitos y referentes utilizada más arriba – es que las reacciones y las consecuencias reflexivas de los escándalos generan innovaciones e iniciativas. Respecto de los abusos y escándalos de la investigación científica se instala la ética de la investigación, que abarca no sólo

la regulación de la experimentación con seres humanos, sino que también con animales. Respecto de la bioética, son muchas las iniciativas, aunque es posible destacar que en relación con el encarnizamiento o la obstinación terapéutica se han desarrollado los cuidados paliativos y legislación, en algunos países, para regular el suicidio asistido.

En el proceso de reflexión/interpretación/compromiso impulsado por la ética y la bioética hay, a lo menos, tres aspectos que parecen particularmente pertinentes para vuestra iniciativa de educación para el desarrollo sustentable y que conviene recordar brevemente.

Algunas contribuciones horizontales de la ética

Tecnociencia: ciencia-tecnología

La expresión tecnociencia busca dar cuenta de la cercanía y la complicidad, que se establece, según muchos autores, entre la investigación fundamental y la investigación finalizada. Ambas actividades se confunden en la práctica de miles de laboratorios, existe entre ellas una interacción muy fuerte y el progreso de la ciencia depende en parte del progreso de la tecnología y recíprocamente.

El paso de la ciencia antigua a la moderna condujo a un punto en el cual la ciencia, expresión de un trabajo cada vez más colectivo y absorbiendo una parte importante del trabajo social, se compromete con la posibilidad de resolver no sólo los problemas propiamente científicos. Aprovechando su acumulación multiforme, se orienta a crear nuevos procedimientos industriales, proponer nuevos medios a la economía, fabricar nuevos aparatos militares, contribuir al desarrollo. A partir de dicho momento, la investigación científica se convirtió en un factor importante de potencia económica y política.

Esta transformación fue facilitada por lo que Ladrière (1977) denomina el carácter operatorio de la ciencia, es decir, la capacidad de reemplazar la realidad cotidiana por la noción de modelo. Gracias a este procedimiento, la ciencia termina por conquistar y atraer a su propio funcionamiento una buena parte de las otras realidades que constituyen lo social.

La tecnología, por otro lado, aparece esencialmente como dependiente de un modelo de producción, de la división del trabajo, del nivel de integración de las múltiples actividades sociales, de la

posibilidad de desarrollo de técnicas sofisticadas. Es claro, que lo propiamente específico de la tecnología se constituye gracias a la ruptura con la antigua tecnología: antes se podía producir un efecto, sin saber el porqué, hoy se controla ampliamente la explicación del accionar tecnológico. Lo que permite que el proceso tecnológico pueda desarrollarse de forma controlada y sistemática.

La tecnociencia se explica, entonces, por el acrecentamiento de la interacción entre ciencia y tecnología. Esta se vuelve tan intensa, con el correr de los años, que es necesario interrogarse como es posible este tipo de interacción y sobre la eventualidad de una verdadera distinción entre ciencia y tecnología. El establecimiento de una verdadera distinción se dificulta puesto que ambas comparten finalidades y formas de hacer.

Lo que es importante desde un punto de vista político y ético es que la tecnociencia desemboca en un vasto dominio conceptual y práctico, con carácter dinámico, evolucionando en el sentido de una creciente complejidad. Este dominio posee propiedades de auto-organización y de auto-finalización, lo que anula la consideración de la tecnociencia como un fenómeno neutro, disponible para cualquier tipo de finalidad y objetivo. En términos más especulativos, la tecnociencia constituye un cierto tipo de logos que se orienta permanentemente hacia la realización de su propia finalidad.

Dos consecuencias de lo dicho anteriormente son centrales para la bioética y la ética: por un lado, la antigua distinción entre una utilización buena y mala de la tecnociencia tiene cada vez menos sentido; por el otro lado, es evidente que la tecnociencia induce y genera transformaciones en el ámbito de la cultura, incrementando lo artificial y reduciendo las discusiones y a los opciones a lo que ella misma produce. Lo que sea posible de realizar tecno-científicamente se hará, independientemente de cualquier otra consideración.

Tecnociencia, desarrollo y progreso son parte de un mismo discurso. En el lenguaje de Ladrière, un logos, un lenguaje, un discurso que se imponen como un destino de la humanidad. A la regulación de la ética de la investigación le compete enfrentar dicho logos, que parece imponerse sin ninguna discusión seria.

Sin embargo, recientemente Stengers (2009) intenta refutar el concepto de tecnociencia, no tanto por la ausencia de una serie de procesos que aseguran su afirmación, sino porque su rechazo es una exigencia política. Comprender, dice Stengers, "las técnicas

como distintas es crucial si se trata de resistir a los efectos de fascinación asociados a los discursos sobre la inevitable redefinición tecnocientífica del mundo? El interés ético mayor de esta distinción es que es posible afirmar que las técnicas que provocan problema no son necesariamente asociadas a la ciencia y a las necesidades de la colectividad. No son necesariamente tecnologías apropiadas, es decir, no corresponde a un destino ineluctable de la humanidad. Por lo tanto, como es el caso de la energía nuclear, pueden y deben ser rechazadas.

La argumentación que restablece la diferencia entre ciencia y tecnología es enunciada por Stengers de la siguiente manera. Ella comienza afirmando que la emigración de una práctica científica a un laboratorio tecnológico no es una simple traducción, es esencialmente una reinención. Es evidente que esta emigración va acompañada de un juicio de valor a causa de su origen científico. Pero esta emigración, de manera radical, se integrará a un locus, a un lugar en el cual se desarrollan determinadas prácticas, donde se van a elaborar respuestas a cuestiones no inventadas por los científicos. En principio estas respuestas se relacionan con necesidades sociales.

Las prácticas tecnológicas, en la medida que deben desembocar en artefactos y productos que deben ocupar un lugar en el mercado y en la vida social, tienen que inscribirse al interior de una serie de obligaciones que tienen un carácter heterogéneo. De manera fundamental, el laboratorio técnico moderno, a través del artefacto que produce, escapa a la diferencia, entre el hecho o el artefacto científico que busca explicitar y provocar la reacción "natural" que confirma la hipótesis o la teoría. El laboratorio técnico o tecnológico, fabrica algo nuevo, que no es el testimonio o testigo de un fenómeno no explicitado aún.

En realidad, el artefacto tecnológico responderá a exigencias que son parte de la definición de lo que se produce, por ejemplo: en cuales condiciones funcionará el artefacto; cual será la calificación requerida para utilizarlo; bajo qué normas de seguridad; qué precio podrá cobrarse; qué patentes existen y podrían plantear problema; qué procedimientos retóricos y de lobby o de manipulación mediática serán necesarias para asegurar su necesidad social.

La innovación tecnológica, la producción de un artefacto o de una técnica debe entenderse como una reinención social en la medida en que esta innovación debe integrarse a lo que ya existe.

La tecnología impone e instaura una lógica en donde lo concreto, las necesidades, las exigencias sociales entran en un proceso de abstracción que dificultan cualquier evaluación y posicionamiento.

Eco-ética

La expresión eco-ética aparece intuitivamente, de manera clara y evidente: vivimos en relación y somos dependientes del medio ambiente que nos rodea. Medio ambiente que a su vez puede expresarse en términos naturales, sociales, culturales, urbanos, etc. Sin embargo, la expresión eco-ética tiene importancia desde el punto de vista de la ética, como un recurso posible para la tarea de asumir el desafío planteado por la crisis ambiental. En particular respecto del "éxito" y el recurso constante de una ética de principios transcendentales y atemporales.

Para Ladrière, (2006) el vivir "en un lugar,... pertenecer a un medio,... estar en una red de relaciones, es la posibilidad misma del hecho empírico evocado por el sentido ordinario del término habitar". En realidad, es propio del existente humano vivir en una particularidad cultural, en un momento preciso de la historia, en un mundo acotado por múltiples determinaciones. En este sentido, "la dimensión por la cual la existencia está asociada... al devenir cósmico y en cierta medida condicionado por él, es lo que la fenomenología ha llamado la corporeidad, que hay que comprender, no como una designación del cuerpo orgánico, sino como la posibilidad transcendental, inscrita en la estructura de la existencia como tal de una apertura a la realidad cósmica, que se manifiesta empíricamente como organismo, pero cuya significación propia es la de una receptividad y correlativamente de un poder actuar, que se experimenta al poner en práctica el cuerpo vivido".

En la perspectiva evocada por Ladrière, "la pertenencia a un hábitat es lo contrario de la errancia, que es la ausencia de un lugar propio, pero que no toma sentido sino de la exigencia en virtud de la cual la existencia es reclamo de un lugar propio... La existencia debe acondicionar su lugar y ella debe dejarse acondicionar por él..." "La vida buena, en esta perspectiva del hábitat, es una vida en relación, pero según un régimen de relacionalidad que sea completamente armónico. Para que toda la red de relaciones en la cual una existencia está inserta pueda ser vivida según la condición de armonía, es necesario que el mundo entero pueda convertirse para la existencia

en su lugar propio; dicho de otro modo, para retomar una distinción aristotélica, que su lugar propio sea al mismo tiempo el lugar común en el que todas las existencias tienen su hábitat...”.

Puede parecer extraño, pero para que la ética sea un posible es necesario que emerja y se desprenda de un hábitat desde donde es posible comprender, interpretar, optar. Una parte de la falta de “energía y fuerza” de la ética proviene de la desestabilización de los individuos en un mundo que trastoca su hábitat, hasta el punto de convertirlo constantemente en un extraño respecto del mundo que le rodea.

Desde el punto de vista de la reflexión clásica de la ética, la perspectiva eco-ética, “en tanto que se expresa en el concepto de armonía, parece dar resueltamente prioridad a la relación... En una concepción radical de la relación, no son los términos los que la preceden, sino la relación que precede a los términos. La subjetividad puede encontrar su lugar en ese movimiento de apertura de la relación. Pero allí no se constituye como centro de perspectiva sino como componente de una sinergia, dispuesta en y por la relación, que el concepto de armonía expresa precisamente. Correlativamente, en esta perspectiva la acción no es primordialmente intervención, puesta en práctica de un proyecto que en cierto sentido fuerza las cosas, sino apropiación de los términos de la relación de uno con otro... El concepto de armonía no es, después de todo, sino un hilo conductor que debe permitir en principio al pensamiento elaborar una ética concreta”.

Principio de precaución

El principio de precaución es bastante conocido y esgrimido en ocasiones donde se tratan de aplicar técnicas consideradas riesgosas por alguno. El Consejo Europeo lo precisa en el año 2000 en Niza: “cuando una evaluación pluridisciplinaria, contradictoria, independiente y transparente, realizada sobre la base de datos disponibles, no permite concluir con certeza sobre un cierto nivel de riesgo, entonces las medidas de gestión del riesgo deben ser tomadas sobre la base de una apreciación política que determine el nivel de protección buscado. Dichas medidas deben, cuando es posible la elección, representar las soluciones menos restrictivas para los intercambios comerciales, respetar el principio de proporcionalidad teniendo en cuenta riesgos a corto y a largo plazo, y por último ser

reexaminadas frecuentemente de acuerdo con la evolución de los conocimientos científicos”.

Dicho principio “es objeto de debate en tecnoética, en bioética y en teoría de la sostenibilidad desde mediados de la década de 1990, cuando fue repetidamente invocado como argumento en las decisiones gubernamentales de los Estados europeos a propósito de la epidemia de «vacas locas». A nivel internacional su eclosión se produce en la Declaración de Río (1992) y, en Estados Unidos emerge con la Declaración de Wingspread (1998). El «principio de precaución» funciona progresivamente como criterio no sólo ético sino político y jurídico, precisamente porque en el horizonte de las sociedades postindustriales se hace presente la posibilidad racional no sólo del riesgo sino de la catástrofe irreparable”.

Para el autor que estamos citando, “el «principio de precaución» debe situarse, más en concreto, junto a la bioética, a la ética del medio ambiente y a la teoría del desarrollo sostenible, como un concepto central para el replanteamiento de la idea de progreso en la modernidad avanzada. La teoría de la precaución no sólo incluye la perspectiva “negativa” de la reducción de riesgos, sino que básicamente propone una nueva relación responsable del hombre con la naturaleza y la tecnociencia”. En realidad, “el «principio de precaución» se presenta como una ética de las políticas públicas y como una «actitud» cívica y social que rige las obligaciones mutuas de los individuos y de las empresas en la sociedad postindustrial, con el objetivo de lograr una sociedad sostenible”.

He ahí entonces tres términos y referencias horizontales que pueden ser consideradas como interesantes desde el punto de vista de la confrontación y los desafíos planteados por la crisis ambiental.

Universidad y desarrollo sustentable

Amparo Vilches, Daniel Gil (Universidad de Valencia) y Pedro Cañal (Universidad de Sevilla) señalan en el texto “Educación para la sostenibilidad y educación ambiental” (2010) que esta perspectiva y estrategia educativa se legitima por el hecho innegable que los llamamientos sobre la grave situación de degradación ambiental no han obtenido, “hasta el momento, la necesaria respuesta de la ciudadanía, pese a las serias amenazas de colapso de nuestras sociedades”.

Los obstáculos que impiden dicha respuesta “son expresión de lógicas inercias y resistencias a modificar concepciones, comportamientos y formas de vida, fuertemente arraigados en nuestras sociedades... que conforman el modelo económico y la relación de nuestra especie con el medio”. Estos obstáculos se nombran, por parte de los autores, de manera específica: a) Los tratamientos reduccionistas e inconexos procurados por los medios de comunicación; b) El síndrome de «la rana hervida», es decir, que dada la relativa lentitud del progreso de la crisis ambiental la gente termina por acostumbrarse; c) Dar por sentado que los procesos son lineales y, por lo tanto, lentos y controlables, permitiendo nuestra adaptación; d) Considerar que los procesos son naturales y que la acción humana es irrelevante; e) La creencia en la bondad, necesidad y posibilidad de un crecimiento indefinido; f) La confianza en que la tecnociencia puede solucionarlo todo.

Para los autores que citamos, es necesario subrayarlo, el “movimiento de Educación para la sostenibilidad no viene a desplazar a la educación ambiental, sino que es el fruto de la misma... Y quienes hemos ido comprendiendo que ésta es una problemática que reclama la implicación de todos los educadores, sea cual sea su área y nivel de trabajo... hemos de ser conscientes de esta estrecha vinculación entre educación por un futuro sostenible y la mejor educación ambiental. No hay desplazamiento alguno, sino incorporación progresiva de más y más sectores, no sólo de la educación, sino de toda la comunidad científica y del movimiento ciudadano, porque la situación es realmente preocupante”.

A propósito de los obstáculos anteriormente señalados conviene agregar que los comparto y que no nos sorprenden ya que los hemos encontrado e identificado más arriba a través de otras fuentes y de otro tipo de literatura. Sin embargo,... sin embargo, persiste y perdura el problema de saber: ¿cómo y de qué manera esta perspectiva educativa será capaz de superar los obstáculos? ¿Imponiendo nuevos currículos transversales en la Universidad, en la escuela media o básica, en los sindicatos, en otras comunidades? ¿En función de cuáles contenidos, de cuáles unidades temáticas, de qué tipo de cartillas? Y, ¿con cuáles métodos de evaluación?

Es evidente que yo no poseo las respuestas a cada una de las interrogantes anteriores. Sin duda, hay muchas pistas desde la perspectiva de la ética, tal como intenté circunscribirla, pero, también

un amplio camino, a través de la afirmación (lo que es una certeza) que es imposible enfrentar el desafío de la emergencia ambiental, sin una recreación e invención de la política, actualmente secuestrada y, por lo tanto ausentada, por los profesionales de la misma: burócratas sin creatividad, al servicio de la gestión de un sistema que funciona en la perspectiva de un vacío sin horizonte ni límite.

Un locus en la universidad para la crisis ambiental y lo sustentable. Temática transversal y parte del perfil del egresado

La Universidad, por un lado, es un locus importante, de cierta manera privilegiado, desde el punto de vista de la temática ambiental. Es en este espacio donde se generan muchos discursos y se producen o se reproducen prácticas, coherentes o incoherentes, respecto de estos discursos.

Es un espacio donde los obstáculos anteriormente enunciados pueden, eventualmente legítimamente criticarse y/o justificarse, perpetuándose, en particular, a través de la manera y de las formas como se encuadran las diferentes profesiones y prácticas sociales.

En la medida en que podemos suponer la existencia de un consenso en torno a la emergencia o la crisis ambiental - aunque no lo sabemos plenamente, puesto que no podemos negar la posible existencia de muchos negacionistas de la emergencia ambiental-, la gran tarea es incluir la preocupación ambiental como parte del perfil del egresado de la Universidad, y, esto, como perfil de los egresados de todas las carreras que se imparten. Lo anterior es equivalente a lograr que las distintas carreras integren curricularmente la problemática de la emergencia ambiental. Esta dimensión podría dar lugar a la creación de un «hábito» al cual nos referíamos cuando hablábamos de la noción de virtud en Aristóteles.

Universidad pública al servicio de la comunidad

Una verdadera inscripción de la temática en la Universidad permite o concurre a llenar de contenido la idea de una Universidad pública, al servicio de la comunidad. En términos generales y abstractos a una Universidad pública al servicio de la comunidad le compete singularizarse en una serie de aspectos en lo que dice relación con la producción y reproducción del conocimiento; en determinados aspectos curriculares que inciden directamente en el

perfil de sus egresados; y, de manera no trivial, a través de mecanismos y procedimientos institucionales que aseguren la democracia y la participación de todos, puesto que las Universidades públicas no son propiedad de ningún grupo en particular. Nos compete también, impartir una formación pluralista, respetuosa de las diferencias y, de manera radical y fundamental, procurar al país los contenidos y argumentos que le permitan comprenderse y adoptar las opciones que se imponen, en función de sus desafíos presentes y futuros, contando con las tecnologías o técnicas adecuadas a estos desafíos.

Estas afirmaciones son, sin embargo, es fácil darse cuenta, demasiado generales y su contenido puede ser compartido de manera distraída o cínica por todo el mundo. En la realidad, es decir, en la vida cotidiana las cosas parecen ser muy diferentes a lo planteado en un discurso general y abstracto.

Actualmente, pesa aún la administración instaurada por la dictadura y por las políticas de modernidad-modernización establecidas por los gobiernos de la concertación. Para estos gobiernos las políticas de modernización del sistema de educación se estructuraban en tres ejes; el problema del financiamiento universitario, la equidad del sistema y la instauración de parámetros evaluativos.

Con el pasar de los años, la evaluación de estos ejes es de cierta manera catastrófico: las inequidades del sistema han continuado profundizándose y el aumento de los estudiantes universitarios se ha producido sobre la base de un endeudamiento creciente de las familias y de los futuros profesionales, los que no tienen seguridad de encontrar trabajo en aquello para lo cual se prepararon. El sistema en su totalidad se ha convertido en uno de los más caros de la región y podría considerarse como el paraíso de aquellos que en el marco de la revolución neoliberal han convertido la educación en una de las actividades más rentables desde el punto de vista del lucro.

La instauración, por otra parte, de parámetros evaluativos, ha dado lugar a procesos de acreditación que, en muy pocos casos, dan cuenta de la real calidad de la enseñanza y de vida de estudiantes y docentes. Estos parámetros han generado, además, una uniformidad y una chatura general del sistema.

El tema del financiamiento se ha convertido en una pesadilla. La disminución de recursos públicos provoca un endeudamiento permanente y creciente, así como la repetición cíclica de crisis

económicas que alteran la vida universitaria en todas sus dimensiones. Las temáticas de gestión y de la administración de la Universidad como una empresa privada - reforzando el desprestigio y desprecio de lo público -, para asegurar su viabilidad financiera, han adquirido un carácter cada vez más relevante, sin que por ello se resuelvan las carencias y el endeudamiento. Las iniciativas universitarias, que generalmente se privilegian y que dan lugar a estatutos reconocidos públicamente, son aquellas que logran auto-financiarse y, mejor aún, si producen ganancias para la Universidad.

La búsqueda desesperada de una solvencia financiera para la Universidad - relativamente comprensible para quienes viven cotidianamente en ella - ha dado lugar a una nueva cultura universitaria o, también, a una anti-cultura académica: muchos académicos se desentienden de la comunidad, desertando funciones asumidas por los universitarios en otras épocas. Para muchos académicos, la modernidad-modernización de la Universidad ha convertido esta ancestral institución en un mercado, de manera más brutal, en una especie de supermercado, donde cuenta el interés propio o del grupo que desarrolla una actividad que abre las puertas a recursos exteriores.

Esto conduce, una vez más, a paradojas extrañas y peligrosas. Es así como, una vez que la temática ambiental dejó de ser esgrimida por aquellos que eran conceptuados como anti-sistema: muchas Universidades, en particular privadas, se inscribieron en la loca carrera para desarrollar un "capitalismo verde".

Economía del conocimiento y universidad pública

La tendencia de la mayor parte de las Universidades en el mundo, incluidas las públicas, en régimen neo-liberal, es funcionar en la perspectiva de la economía del conocimiento. Stengers, a quién ya hemos citado más arriba, inscribe la economía del conocimiento en la perspectiva del proceso constante y cada vez más profundo de privatización generado por el capitalismo. Todo es y puede ser privatizado, incluyendo el agua, la luz, la salud, la educación, los genes, las células madre, etc. La producción del conocimiento se inscribe también en ésta lógica de la privatización. Este es considerado hoy como demasiado importante para dejar el "mínimo de autonomía a los investigadores, sometidos además, al imperativo de establecer acuerdos con la industria y definir la obtención de patente como el éxito deseable por excelencia".

La economía del conocimiento y la privatización acelerada de fuentes públicas, fundamentales para la vida individual y colectiva dan cuenta de una nueva distribución “entre lo que el Estado deja hacer al capitalismo y lo que el capitalismo hace hacer al Estado... El Estado deja al capitalismo poner la mano sobre lo fue definido como relevando del dominio público y el capitalismo endosa al Estado la tarea sagrada de perseguir aquellos que vulneran... el sacro santo derecho de propiedad intelectual”.

El punto que conviene ser subrayado es que la privatización no solo arrebató a la comunidad la propiedad de medios fundamentales de subsistencia, sino que, de manera más radical, a través de la economía del conocimiento, destruye la producción de una inteligencia colectiva. “El capitalismo cognitivo no se apodera de lo inapropiable, sino que destruye lo que produce comunidad” o el conocimiento que toda comunidad está necesariamente llamada a producir. Conocimiento que le permitiría interpretar lo que acontece y adoptar el camino que le conviene.

Incluso, la economía del conocimiento, en muchos casos, participa de la destrucción de la comunidad universitaria, puesto que investigadores contratados por las industrias farmacéuticas, por ejemplo, no ven el interés de confrontar sus hipótesis con sus colegas. La industria les asegura su currículo y su respetabilidad, ya que sus trabajos serán publicados profusamente en revistas que ellos mismos subvencionan.

Resolver los obstáculos enunciados más arriba implica, desde el momento que esta tarea se instala en la Universidad, combatir el imperialismo del capitalismo cognitivo y devolver y ayudar a la comunidad a incrementar su capacidad de trabajar en pos de su autonomía. La respuesta a la crisis ambiental necesita, sin duda, del “aporte de científicos, técnicos, juristas, pero no de aquellos que trabajan bajo el dominio de la economía del conocimiento, ni tampoco de aquellos que se definen, de una manera u otra, por el menosprecio de la «gente»”.

Una Universidad pública comprometida con la crisis ambiental debería estar abierta a una idea luminosa de Stengers, que ella enuncia con la expresión “ecología de las prácticas”. Esta expresión se aplica a varios niveles. Frente a la persistencia, por ejemplo, en las sociedades actuales de prácticas (otras prácticas terapéuticas) y creencias diferentes, respecto de las cuales el Estado juega un papel

legitimador/represor, la ecología de las prácticas busca desmontar y suprimir “una ecología de predadores (jueces) y de presas (juzgados)”. Se trata que “el conjunto de las practicas sean capaces de rechazar ser juzgadas en términos generales” como supersticiones y actitudes irracionales.

Pero, aún más importante, la ecología de las prácticas, en la perspectiva de la puesta en común de causas comunes, de la interfase entre especialistas y la gente, “implica..., que ninguno de los idiomas especializados, que son parte constitutivas de un «asunto público» pueda pretender definir la manera como el problema debe plantearse públicamente. El lenguaje de los asuntos públicos no debería admitir ninguna posición neutra, sino que instalar una cultura activa, exigente, cáustica en el sentido que se atacaría a toda amalgama, donde impondría a todos los protagonistas presentarse en los términos que explicitan lo que obliga (la causa común) y no con pretensiones de una legitimidad que debería imponerse a todos”. La discusión de la gente, los conceptos que ellos son capaces de forjar en el contexto de la situación, reuniendo lo diverso que otros mantienen separado, coloca a los expertos frente a la exigencia y al deber de definirse respecto de lo común. La legitimidad que les ha concedido el Estado, a través de sus funciones y oficinas, aparece en este nuevo contexto sólo como una parte de lo que los define.

La diversidad de saberes al servicio de la crisis ambiental

Termino mi contribución señalando algunos puntos que me parecen centrales. Evidentemente la lista que sigue no es exhaustiva:

- Desarrollar el hábito de no olvidar, de ninguna manera, la persistencia y profundización de la crisis ambiental. Desarrollar el arte de “poner atención” respecto de las propias prácticas profesionales y de los discursos que legitiman estas prácticas.
- Convertir la Universidad en un lugar de debate donde se convierta en hábito la construcción de discursos adecuados, impidiendo, por la vía del diálogo y la discusión, el desarrollo de discursos contradictorios. En nuestro país se toman decisiones cada día, en el nombre de mitos, que nunca son seria y colectivamente deliberados, tales como: “estamos a las puertas de convertirnos en un país desarrollado”, “debemos responder a una matriz energética”.

- Convertir la emergencia y la crisis ambiental en una matriz (aquí la palabra vale) y en un referente que conduzca a la elaboración de investigaciones y discursos. Si los académicos e investigadores no enfrentan dicho desafío será necesario impulsar a los estudiantes a desarrollar sus propias investigaciones.
- Abrir la Universidad al desarrollo de prácticas apropiadas, esto es, respetuosa de la emergencia ambiental, no depredadoras, creadoras de empleo, participantes del desarrollo de la justicia social.
- Abrir también la Universidad a las tecnologías “salvajes”, es decir a innovaciones tecnológicas de aquellos que no tienen ni títulos ni estudios superiores, pero que son capaces de invenciones sorprendentes.
- Integrar la sociedad y los individuos a la búsqueda de la sustentabilidad.

Referencias

Alcoberro, Ramón. “El significado del principio de precaución”, disponible en <http://www.alcoberro.info/V1/tecnocetica3.htm>. Consultado el 13-09-2011

Aubenque, Pierre. 1976. “La prudence chez Aristote”. Presses Universitaires de France. Paris.

Breilh, Jaime. 2010. “La epidemiología crítica: una nueva forma de mirar la salud en el espacio urbano”. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-82652010000100007&script=sci_arttext. Consultado el 13-09-2011.

Cañal, Pedro; Gil, Daniel; Vilches, Amparo. 2010. “Educación para la sostenibilidad y educación ambiental”. Disponible en <http://www.uv.es/vilches/Documentos/EDS%20y%20EA.pdf>. Consultado el 13-09-2011

Carpenter, Stanley. 1991. «Inventing Sustainable Technologies», en J. Pitt and E. Lugo, eds., *The Technology of Discovery and the Discovery of Technology: Proceedings of the Sixth International Conference of the Society for Philosophy and Technology*. Blacksburg (VA): Society for Philosophy and Technology, pp. 481-482..

Castoriadis, Cornelius. 1986. *Domaines de l'homme*. Paris: Le Seuil.

-----, 1996. “Transformaciones actuales del capitalismo y sus impactos sociales y políticos”, en *Castoriadis en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Cibisap.

-----, 2001. *Thucydide, laforce et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3. Paris: Le Seuil.

-----, 2005. *Une société a la dérive*. Paris: Le Seuil.

Cuello, Cesar; Durbin, Paul. "Desarrollo sostenible y filosofía de la técnica". Disponible en <http://www.oei.es/salactsi/tef02.htm>. Consultado el 13-09-2011.

Ladrière, Jean. 2006. "La ética en el Universo de la racionalidad". San Miguel de Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomas de Aquino.

Ladrière, Jean. 1977. *Les enjeux de la rationalité*. Paris: Aubier - Montaigne/Unesco.

PNUD. 2002. "Ética y desarrollo humano: una contribución al diálogo y al análisis". en Leff, E. (coord.), *Ética, vida y sustentabilidad*. México: PNUMA/CEPAL/PNUD, 119-137.

Sachs, Wolfgang. 1996, Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder, Lima: PRATEC.

Stengers, Isabelle. 1997. *Sciences et Pouvoirs*. Bruxelles: Labor.

-----, 1997. *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques*. Paris: Éditions La Découverte.

-----, 2009. *Au temps de catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Éditions La Découverte.

Stiglitz, Joseph. 2011. "Jugando con el planeta", disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=125975>. Consultado el 13-09-2011.

Testart, Jacques. 2006. "La ciencia como religión". En *Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Santiago de Chile: Editorial Aun creemos en los sueños.

Wallerstein, Immanuel. 1988. "Ecología y costos de producción capitalista: no hay salida". En *Iniciativa Socialista*, 50, Madrid.

-----, 2001. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.

Zorrilla, Sergio. 2010. "Terremoto y tsunami: la irrupción de Gaya". En *Políticas Públicas*, Volumen 3, N°1. Centro de Políticas para el Desarrollo. Facultad de Administración y Economía. Universidad de Santiago de Chile.

